مقاربة في بيان منشأِ الغلط في مقالاتِ الفِرق

د. عبدالرزاق بن طاهر معاش

الأستاذ المساعد بجامعة الملك فيصل – المملكة العربية السعودية

An attempt to identify the source of errors in sects' opinions

Dr. Abdulrazzaq bin Taher Ma'ash
Assistant professor, King Faisal university, Saudi Arabia

ملخص البحث:

هذه مقاربة في بيان منشأ الغلط عند الفرق المنتسبة للإسلام، من خلال ملحظيْن: الأول متعلق بما كان من باب المناقشات والمناظرات، مما يحصل دائماً بين المختلفين في العقائد، وضرورة تحرير منشأ الانحراف بدل الخوض في تفاصيل الانحراف غير المنضبطة. والثاني يتعلق بالمسألة الدينية الاعتقادية، وتأصيلها وتقعيدها، إذ بهذا يظهر مدى قرب هذا المذهب أو ذاك من الحق الذي دلّ عليه الكتاب والسُّنة، أو بعده عن ذلك.

مزج الباحث في هذه الدراسة بين الاستقراء والمقارنة والاستنتاج، إذ لا يمكن نسبة مذهب أو رأي لطائفة أو فِرقة دون تتبع مفرداتها وآرائها مجتمعة، وما اطّرد استعماله والقول به عند كل فرقة، حتى نتجنّب آراء آحادها منفردين، مما لا يشكّل مذهبا إلا لقائله، ولكي نحكم على رأي معين بأنه منشأ مقولة أو مجموعة مقالات لابدّ من تحليل ما نحصل عليه من آراء حسب تطورها التاريخي والمذهبي، ومقارنة الأقوال ولوازمها، ثم نخلص إلى منشأ الغلط فيها، ومدى تأثيره في الآراء المتبناة.

ومن أهداف هذه الدراسة الوقوف على ملامح منهجٍ للنظر في مقالات الفِرق، وأيضاً الوقوف على تطور الآراء العقدية عندها، كما تهدف إلى الوقوف على عامل التأثر والتأثير في نشوء الفِرق وتشعّب مقالاتها.

من أهم ما توصّل له الباحث: شدة انحراف الفِرق المنتسبة للإسلام عن المنهج الشرعي في العقيدة والتلقي والسلوك، وتشابه المنهج العام للفرق في ابتداع أصول عقدية، إما تأسيساً أو تقليداً، ومن النتائج أيضاً: وضوح الخلاف الحقيقي بين أهل السنة ومخالفيهم، وأنه ليس في تفاصيل يسع فيها الخلاف، بل في منهج وقواعد تجعل الخلاف كبيراً وخطيراً.

ومن أهم التوصيات التي أرى أن تُلتزم في دراسة الفرق هو التركيز على أصولها العقدية والعلمية ، لمعرفة منشأ الانحراف عندها، ثم النظر في تلك الانحرافات من خلال منهج عقدي مؤصّل يفنّد السبب وآثاره.

الكلمات المفتاحية: منشأ الغلط، أهل الكلام، الصوفية، مصطلحات كلامية، مصطلحات صوفية، المناظرة.

Abstract

This research investigates the source of errors in sect's opinions, from two points of view: argumentation and religion. It aims to look at how sects argue for their ideas and opinions and how errors arise and develop in these opinions. It also aims to investigate the positions of religion on such opinions.

To study these aspects, the researcher uses an amalgamated approach of induction, comparison and deduction. The most important findings of this study are: firstly, sects massively deviated from the right doctrine and behavior. Secondly, errors may be a result of wrong reasoning or inaccurate understanding of religion and doctrine. Thirdly, the study makes clear the superiority of Ahl assunnah-wa-aljama'ah from all other sects invloved in this paper.

The research concludes with some recommendations including: focusing on sects' doctrine and scientific foundations to see the sources of errors, and tackling them via a well-founded approach, an approach being able to define, overcome and/or reform such errors.

المقدمة :

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.أما بعد:

فكثيرٌ من المحاورات والمناقشات العلمية النقدية لا تصل إلى نتيجة علمية أو عملية إذا أغرقت في الجزئيات مع الخصم، هذه الجزئيات التي من طبيعتها أنّها –في الغالب– لا تنحصر ولا تنضبط؛ لاختلاف مستنداتها التي تستند إليها عند كل أحد، ولكثرتها وتشعّبها بسبب انفراط عقد الضبط والتقييد.

أما إذا انصبّ الحديث وانحصر في الأصول والقواعد التي يستند إليها كل أحد، ومنشأ الغلط والانحراف في تلك المذاهب والآراء؛ فإن النقد والنقض يؤتيان ثمارهما لا محالة – بإذن الله –.

كان هذا الملحظ متعلقاً بما كان من باب المناقشات، والمناظرات، والإلزامات، وغير ذلك مما يحصل دائماً بين المختلفين في المذاهب والآراء، والمشارب والسلوك.

وهناك ملحظ ثانٍ يتعلق بالمسألة الدينية الاعتقادية، وهو تأصيلها وتقعيدها ثم تفصيلها، إذ بهذا يظهر مدى قرب هذا المذهب أو ذاك من الحق الذي دلّ عليه الكتاب والسُّنة، أو بعده عن ذلك بقصدٍ أو بغير قصد.

وهكذا، فإنه في تقديري أن معالجة تلك الأصول مما يساعد في بيان منهج النقد لعقائد الفِرق المنحرفة عن السنة، وبيان حقيقة تلك الفِرق وعلاقتها بمنهج الكتاب والسنة، أو منهج المخالفين لهما من أهل الأهواء والفلسفة وغيرهم، إعمالاً أو إهمالاً، كل هذا، شريطة أن يتم توثيق أي مقالة أو مذهب من مصادره الأصلية، أو – على الأقل– من مصادر تحرّت الدقة والإنصاف في حكاية المذاهب والمقالات، وعُرف عن أصحابها الالتزام بقواعد المنهج العلمي من استقراء، وتتبع، وأمانة في النقل والعزو.

هذا كلّه حالَ تعذّر الوصول إلى تلك المصادر الأصلية لسبب من الأسباب، كفقدان تلك المصادر، أو لكون تلك المقالات لم تُحرّر في كتاب أو مرجع يمكن تداوله؛ كأن تكون من قبيل الروايات الشفهية التي تُعزى إلى قائليها عن طريق الرواية فحسب.

موضوع البحث:

هو منشأ الغلط والانحراف عند الفِرق المخالفة للسُّنة، وتتبّع منابعه وصوره، وما نتج عنه من مقالات في الاعتقاد والعلم والسلوك، كلّ ذلك موازنةً مع مذهب سلف الأمة.

مشكلة البحث وأسئلته الموضوعية:

تتمحور مشكلة البحث وأسئلته الموضوعية في النقاط التالية:

١. التعرّف على المنطلقات العلمية للفِرق التي أنتجت عقائدها الدينية.

٢. معرفة حقيقة الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين تلك الفرق- على تفاوتها وغلوّها أو تفريطها في جانب من الجوانب- وهل هو خلاف حقيقي معنوي، أم أنه خلاف لفظي أو ظاهري يسعه الوحي المنزّل ولا يعارضه.

حدود البحث:

وهذا البحث مقيّد بتناول عناصر محدّدة في مجال مقالات الفِرق، والنظر في أسباب ميلها عن الصراط السوي الذي دلّ عليه الوحي، وبيّنه أوضح بيان. كما يتناول البحث إثر ذلك ما نتج عن ذلك من تفاصيل الآراء والاعتقادات المختلفة لتلك الفِرق، وهو مايتعلق بالقضايا التالية:

١. المقالات المتعلّقة بأصول الاعتقاد، كالإيمان بالله، وأسمائه وصفاته وأفعاله، والقدر وما يتعلق به من مسائل أفعال العباد، والحكمة الإلهية.

٢. الفرق الكلامية المشهورة التي لها أثر في تأسيس آراء عقدية كثيرة، وفي مقدمتها: المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والخوارج بعد أن شكّلوا تياراً عقدياً له آراء عقدية- إذ نشأوا أول ما نشأوا على الثورة والخروج المسلّح على الولاة- خاصة ما يتعلق منها بمسائل الإيمان، والأسماء والأحكام.

٣. الفِرق التي لها تحوّل من حالة السلوك والانعزال إلى حالة المنهج الفلسفي، والتأثر بالمناهج النصرانية والشرقية هندية وغيرها، مما أنتج آراء عقدية غايةً في التعقيد، وأبرز من يمثّل تلك الفرق: متفلسفة المتصوفة.

٤. كل هذا استقاءً من مصادر الفِرق صحيحة النسبة لها؛ كمؤلفات رؤوسها ممن أرسى قواعد الفرقة ومذهبها، والكتب التي تناولت المقالات، ثم العمدة في التقويم والاستنتاج على مؤلفات أئمة أهل السنة وعلمائهم.

أهمية الموضوع وأهدافه:

تبرز أهمية معرفة منشأ الخطأ عند الفِرق في مقالاتهم الدينية، ومذاهبهم العقدية، وتحرير ذلك، في مظاهر متعددة، منها:

١. أنه من منهج علماء السّلف التركيز على الجوانب المنهجية عند المخالفين، حتى يسهل عليهم هتكُ أستار بدعهم، ودحضُ شبهاتهم، بنور الوحي وفق منهج ثابت في مقارعة أدلتهم وأصولهم.

٢. يمثّل كشف هذا المسلك المنهجي الرصيد العلمي الثابت للحِجاج السُّني الذي يفحم مختلف الآراء والمقالات العقدية، وهو واضح في كتب الردود التي ألّفها أئمة الإسلام على رؤوس البدعة ودعاتها.(١)

٣. أهمية علم المقالات، ومنهجية التأليف فيه، وعرض مذاهب الفِرق المختلفة، ككتاب «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، الذي تكلّم في جليل مقالات تلك الفرق ودقائقها، وصاحِب كل

رأي فيها، فدراسةٌ تاريخيةٌ للنشأة والتطوّر مما يغني كثيراً الدرس العقدي باستغلال ذلك المخزون الوصفي والتتبع المؤرّخ لتلك الآراء والعقائد.

٤. أنه يُسهم في اجتناب سبب الانحراف في العقيدة بعد معرفته، ثم سلوك سبيل النجاة. وهذا موضوع على جانب كبير من الخطورة على مستوى العقيدة وما يدين به المرء ربّه عزّ وجل، وعلى مستوى المتابعة للرسول ﷺ عقيدة وشريعةً وسلوكاً.

وانطلاقاً من هذه الأهمية، تتحدد أهداف الدراسة التي تسعى لتحقيقها، ومنها:

١. الوقوف على معالم منهج في الردّ على جميع ما يبتدعه الناس من آراء وعقائد، في مختلف العصور والأماكن، الأمر الذي لا يتأتى إلا باستقراء مقالات الفرق ومذاهبها، ومنشأ تلك المقالات، وتحديد خط الانحراف فيها موضوعياً وتاريخياً.

٢. الاستفادة القصوى من منهجية التأليف في علم المقالات ومذاهب الفِرق المختلفة، في التتبع والاستقراء والمقارنة؛ وأكبر سبب لذلك ما ينتشر من نسبة كثير من الآراء إلى أناس لم يقولوا بها، أو حُكيت عهنم وقد غلط من حكى ذلك.

٣. بيان حقيقة الخلاف بين أهل السنة ومخالفيهم، ومعرفة مستوى ذلك الخلاف: هل هو خلاف صوري؟ أم هو خلاف منهجي فارق بين الفريقيْن؟

الدراسات السابقة، وما يضيفه هذا البحث على الصعيد العلمي:

بدايةً، تجدر مني الإشارة إلى أني استلهمتُ هذا الموضوع من خلال قراءاتي لما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) رحمه الله في تحرير مقالات الناس في المسائل العقدية، والمذاهب الفكرية، وبيانِها بيانَ الخبير بها والخرّيت بمهايعها وشِعبها!

فكثيراً ما يُرجعنا رحمه الله إلى: (أصل الخطأ، منشأ الخطأ)[٢]، و(أصل الغلط، منشأ الغلط)[٣]، و(منشأ الضلال)[٤] عند تلك الفِرق، ومثلها من العبارات الدالّة على سبرٍ لمذاهب تلك الفِرق واستقراءٍ لتفاصيلها.

ومن كلامه الجامع في هذا، قوله في ردّه على البكري[٥] : « وأريد أن أعرف من أين دخل اللبس على هؤلاء الجهّال؟ فإن معرفة المرض وسببه يعين على مداواته وعلاجه، ومن لم يعرف أسباب المقالات، وإن كانت باطلة، لم يتمكّن من مداواة أصحابها، وإزالة شبهاتهم».

غير أن أقرب دراسة لموضوع هذا البحث هو كتاب: «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات، والردّ عليهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية»، لمؤلفه الدكتور عبد القادر مُحَّد عطا صوفي.[٦]

وهو في أصله رسالة علمية قُدمت في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية. وإن كانت متعلقة بموضوع الأسماء والصفات فقط.

منهج البحث:

دراسة مثل هذا الموضوع تقوم على الاستقراء والتتبع، والاستنتاج والنقد، وأرى أني كان لزاماً عليّ أن أمسك من كل منهج بطرف لضرورته في تحرير مثل هذه الدراسات، إذ لا يمكن نسبة مذهب أو رأي لجهة، أو طائفة، أو فِرقة، دون تتبع مفرداتها وآرائها مجتمعة، وما اطّرد استعماله واعتقاده والقول به عند كل فرقة، حتى نتجنّب آراء آحادها منفردين، مما لا يشكّل مذهبا إلا لقائله.

وحتى نحكم على رأي معين بأنه غلط، وبأنه هو منشأ مقولة أو مجموعة مقالات لابدّ من تحليل ما نحصل عليه من آراء لفرقة معينة حسب تطورها التاريخي والمذهبي مما يحكيه أكثر رؤوس تلك الفرقة، ومقارنة الأقوال ولوازمها، ثم نخلص إلى منشأ الغلط فيها ومدى تأثيره في آراء مذهب معيّن.

خطة هذه الدراسة:

اشتملت خطة البحث على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة بأهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: منشأ الغلط في باب الإيمان. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القول بأن الإيمان إذا ذهب بعضه، ذهب سائره وزال عن صاحبه.

المطلب الثاني: تعريف الإيمان بأنه التصديق، وحصر مفهوم الكفر في التكذيب فقط.

المطلب الثالث: اعتقاد عدم استحقاق الشخص الواحد للثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والمدح والذمّ.

المبحث الثاني : منشأ الغلط في باب أسماء الله تعالى وصفاته، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اعتقاد أن الموصوف الذي تقوم به الصفات لا يكون إلا محدثاً أو جسماً

المطلب الثاني: إطلاق ألفاظ مجملة حادثة محتملة لمعنيين صحيح وباطل.

المبحث الثالث: منشأ الغلط في باب القدر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الخوض في أفعال الله بالتعليل دون حجج من الوحي.

المطلب الثاني: قياس أفعال الخالق على أفعال المخلوقين.

المبحث الرابع: منشأ الغلط في العلم والتلقي عند أهل التصوف، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: إيجاب اتخاذ الشيخ في الطريق، واستمداد الدين (عقيدةً وسلوكاً) منه.

المطلب الثاني: ابتداع مصطلحات وألفاظ واستبدالها بالألفاظ الشرعية.

الخاتمة وأبرز النتائج.

المبحث الأول: منشأ الغلط في باب الإيمان وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القول بأن الإيمان إذا ذهب بعضه، ذهب سائره وزال عن صاحبه

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (هذا هو الأصل الذي تفرّعت عنه البدع في الإيمان) [٧]. وتلك البدع يمثّلها اتجاهان رئيسان: الوعيدية والمرجئة، وقد وقف كلاهما على طرفي النقيض في تعريف حقيقة الإيمان، مع أنّ منطلقهم في ذلك شبهة واحدة؛ هي هذا الأصل الذي بيّنه الإمام ابن تيمية رحمه الله.

فالوعيدية —وهم الخوارج والمعتزلة ومن نحا نحوهم كالشيعة- يرون أن الإيمان هو (جميع الطاعات، فرضُها ونفلُها)[٨]، فإذا ذهب بعضها ذهب بعض الإيمان، فذهب سائره، وعليه: فالإيمان عندهم اسم لجميع الفرائض قولاً أو اعتقاداً أو عملاً، ولا يزيد ولا ينقص، بل من ترك فرضاً عُدم الإيمان وصار كافراً[٩].

أما عند المرجئة، فالإيمان هو (المعرفة بالله، وبرسله، وبجميع ما جاء من عند الله فقط)[١٠]، وأن ما سوى ذلك: من الإقرار، والخضوع، وعمل الجوارح فليس من الإيمان.[١١]، ورأوا أنه شيءٌ واحد لا يتبعّض.

ثم قالت المرجئة – على اختلاف فرقها -: إن ارتكاب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة لا يُذهبان شيئاً من الإيمان؛ إذ لو ذهب منه شيءٌ لم يبق منه شيء؛ لأنه شيءٌ واحد يستوي فيه البَرّ والفاجر.[١٢]

ولهذا كفّرت الوعيدية مرتكب الكبيرة أو فسّقته على أقل الأحوال، مع نفي وصف مطلق الإيمان عنه؛ لأنها اعتبرت أن الكفر هو مطلق المعاصي، أو هو ترك بعض العمل بناءً على أن الإيمان لا يتجزّأ، وهو فعل جميع الطاعات واجتناب جميع المعاصي، أو باعتبار أن ارتكاب المعصية أزال عن مرتكبها وصف الإيمان، فلا يسمى مؤمناً في الدنيا بأي حال، وهو في الآخرة من الخالدين في النار، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة.

بينما اعتبرته المرجئة مؤمناً إذا كان عارفاً بالله غير جاحد بلسانه. ولهذا حكم غلاتهم بإيمان فرعون، وإبليس، وأمثالهم من أكابر المجرمين المكذّبين للرسل.

فكلا الفريقيْن اعتبر الإيمان شيئًا واحدًا لا يقبل التجزئة، ولا يتميّز أحد عن أحد فيه. فالفاعلون للطاعات جميعِها مؤمنون، وتاركوها أو تاركو بعضها كفّار، أو فسّاق مسلوبو اسم الإيمان، مستحقون للوعيد قطعاً؛ لأن (كل ذنب مغلّظ كفر، وكل كفر شرك، وكل شرك عبادة للشيطان)[١٣].

كما أن جميع من عرف الله فهو مؤمن كامل الإيمان، وإن ترك الإقرار والعمل بالجوارح، وأن الجاحد لله كافر إذا أنكر بلسانه[١٤]، وهذا القدر الواجب لا تدخل فيه الأعمال وليست جزءاً منه للمحاذير من تخلف أحد الأعمال أو بعضها، مما سنراه في الآثار المترتبة على هذا الرأي الفاسد.

هذه هي خلاصة هذا الأصل الخطير الذي أصلّه أرباب البدع في باب الإيمان، مخالفين بذلك ما دلّت عليه النصوص الواضحة من الكتاب والسنة، وأقوال الأئمة الأعلام من هذه الأمة، ومنها: أن الإيمان قد يذهب بعضه ويبقى بعضه، كما جاء في الحديث: " يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان"[١٥].

هذا هو أصل البدع في الإيمان – كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية –، وهناك أصول أخرى هي فروع لهذا الأصل الكبير، ومع ذلك سأسميها أصولاً لأنها أثّرت في مقالات أصحابها تأثيراً كبيراً، ولأنها صارت من أعلام المسائل التي تميزت بها تلك الفرق.

المطلب الثاني: تعريف الإيمان بأنه التصديق، وحصر مفهوم الكفر في التكذيب فقط:

لا خلاف بين طوائف المرجئة في القول بأن معنى الإيمان هو التصديق، وأنه مقتضى اللغة العربية، بل يذهب الآمدي إلى إنكار أن يكون الشارع نقل بعض الألفاظ من العرف اللغوي إلى العرف الشرعي، فقال: (لا نسلّم التغيير في هذه الألفاظ – أي الصلاة والزكاة والحج- بل هي مستعملة في الشرع بإزاء ما كانت مستعملة بإزائه في اللغة، غير أن الشارع اعتبر فيها شروطاً لصحتها في الشرع، من غير أن تكون الشروط داخلة في المسمى؛ فالشرع تصرّف بوضع الشروط للصحة الشرعية، لا في نفس الوضع بالتغيير)[١٦]. مع ما في كلامه هذا من إثبات الحقيقة الشرعية، مما يُثبت النقل من العرف اللغوي إلى الحقيقة الشرعية.

ولكون الأشاعرة والماتريدية مرجئة في باب الإيمان، فإننا نجد أساطينهم في التأليف والتقعيد لتلك العقيدة يخالفون أئمة الصحابة والسلف كابن عباس، والبراء ابن عازب، وقتادة، والسُّدي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ [البقرة:١٤٣] وأنه عنى بالإيمان في هذا الموضع من القرآن: الصلاة[١٧]، فيكون العمل من الإيمان.

فنجدهم يفسّرون جملة (إيمانكم) في الآية بأنه: (التصديق بها) أي بالصلاة وليس فعل الصلاة وإقامتها، حتى يُخرجوا العمل من مسمى الإيمان.

فأبو منصور الماتريدي(٣٣٣هـ) [١٨] يستبعد ما حكاه أهل التفسير في سبب نزول هذه الآية بقوله: (وهذا بعيد لا يُحتمل) [١٩]، وبالتالي يؤول معناها بغير ما دلّت عليه من إرادة الصلاة التي كانت من

الصحابة إلى بيت المقدس وماتوا قبل تحويل القبلة[٢٠] ، فيذهب إلى القول بأن المعنى هو عدم تضييع إيمانكم بعد إرادتكم الدخول في الإسلام والتوبة بسبب (ما كان منكم في حال الكفر) [٢١]. ومما لا شكّ فيه أن القول بما قاله أئمة السلف في معنى الآية، وهي الصلاة إلي بيت المقدس، وسمى الصلاة إيماناً مع أنها عمل يهدم مذهبه في إخراج العمل من مسمى الإيمان.

ومن الماتريدية أيضاً: شمس الدين السمرقندي[٢٢] الذي قال في معنى الآية: (لا نسلّم أن المراد بالإيمان ههنا الصلاة؛ لِمَ لا يجوز أن يكون المراد التصديق بوجوب تلك الصلاة؟)[٢٣].

ومن أقوال أعلام الأشاعرة:

١- الجويني(٤٧٨هـ): قال: (الإيمان في الآية التي استروحتم إليها، فهو محمول على التصديق، والمراد: وما كان الله ليضيع تصديقكم بنبيّكم فيما بلّغكم من الصلاة إلى القبلتين)[٢٤].

٢- الآمدي(٦٣١هـ): قال: (لا نسلّم أن المراد به الصلاة؛ بل المراد به التصديق بالصلاة، وإنما سمى التصديق بالصلاة صلاةً على سبيل التجوّز؛ لدلالة الصلاة على التصديق)[٢٥].

٣- الإيجي(٧٥٦هـ): قال في ردّه على من قال إن المعنى:(صلاتكم إلى بيت المقدس. بل التصديق بها) [٢٦].

وبناءً على ذلك قالوا بأن الكفر هو التكذيب فقط؛ فلا يذكرون أسباباً أخرى أوجبت كفر الكافر، كالإعراض، والاستكبار، والبغض للأنبياء وحسدهم، وتفضيلهم لدين آبائهم وتعلقهم به، ومعاداة الأنبياء وما جاءوا به.

قال عبدالقاهر البغدادي (٤٢٩هـ) حاكياً مذهب أصحابه الأشاعرة: (والكفر عنده – أي الأشعري – هو التكذيب) [٢٧]؛ ولذلك يعتبر الباقلاني (٤٠٣هـ) بعض الأعمال التي يكفر فاعلها أو معتقدها، كعبادة الأفلاك والنيران، واستحلال المحرمات، وقتل الأنبياء يعتبرها عَلَماً على الكفر، وليست كفراً بمجرد الفعل أو الاعتقاد، معلّلاً ذلك بقوله: (ورد به التوقيف، وصحّ الإجماع على أنه لا يقع إلا من كافر بالله ومكذّب له، وجاحد له) [٢٨]. وهذا مذهب ابن الراوندي[٢٩] عينه فيما حكاه عنه الأشعري(٣٣٠هـ) قائلاً: (وكان – ابن الراوندي – يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر، ولكنّه عَلَمٌ على الكفر؛ لأن الله ﷻ بيّن لنا أنه لا يسجد للشمس إلا كافر) [٣٠].

وعزا الآمدي(٦٣١هـ) هذا الرأي للغزالي(٥٠٥هـ) وحكم ببطلانه[٣١].

ومما يُردّ به على مذهب القائلين بحصر الكفر بالتكذيب فقط حال أعداء الرسل في كل زمان؛ فقد كان الكفار في كل زمن يحتجون بحجج على إعراضهم عن رسالات الله، ودعوة المرسلين، ولم تكن حججاً

صحيحة تقدح في الرسل أو في حقيقة الرسالة، فبيّن الله أصل ضلالهم ومنشأه، وأنه يتمحور على أن ما جاءت به الرسل مخالف لأهوائهم، وإرادتهم، وعاداتهم، وليس لتكذيبهم حقيقة، قال تعالى: ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾[الأنعام:٣٣].

كما بيّن في غير ما آية من التنزيل حقيقة ما كان يدفع الكفار إلى الكفر والإعراض عن دين الله، ومن ذلك: اتباع دين الآباء وخوف الذم من ترك تلك العادة، وهي حقيقة عامة في المشركين في كل زمان، قال تعالى : ﴿ بَلْ قَالُوٓا۟ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الزخرف: ٢٢ – ٢٣].

وهذه كلها مقاصد ودوافع لا تدلّ على التكذيب أو عدم التصديق، وبهذا يبطل مذهب المرجئة ومن نحا نحوهم من حصر الكفر في التكذيب وعدم التصديق فقط.

المطلب الثالث: اعتقاد عدم استحقاق الشخص الواحد للثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والمدح والذمّ :

لما كان الإيمان عند الوعيدية، وعند المرجئة حقيقة واحدة لا تقبل التجزئة، ولا الزيادة أو النقصان، خلصوا جميعاً إلى القول باستحالة استحقاق الشخص الواحد لموجبات الوعد والوعيد، من ثواب وعقاب، ومن مدح وذم؛ فلا وجود عندهم لشخص هذه حاله، بل ما ثمة إلا مؤمن كامل الإيمان، أو كافر بيّن الكفر.

فمن استحق الذم والعقاب ولو بسبب معصية، فهو كافر في الدنيا أو مسلوب وصف الإيمان مع عدم تكفيره، لكن في الآخرة هو خالد في النار أبداً لا يخرج منها، ولا تثبت في حقه شفاعة. وهذا قول الخوارج والمعتزلة[٣٢]؛ ولذلك أصّل المعتزلة أصلهم الذي سمَّوه: إنفاذ الوعيد.

أما المرجئة، فإنه يكون كافراً إذا خلا قلبه من التصديق، وأما ما سوى ذلك من أنواع الكفر والمعاصي فلا أثر لها في حكمه، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وإن حصل ودخل النار فلكفره وهو عدم تصديقه في الباطن، وعلّل بعض المرجئة مذهبهم هذا – فيما حكاه عنهم الأشعري- بأنه (ليس في أهل الصلاة وعيد، إنما الوعيد في المشركين... [وأنّ] الوعيد في المستحلين دون المحرِّمين، قالوا: فأما الوعد من الله فهو

واجب للمؤمنين... وزعم هؤلاء أنه كما لا ينفع مع الشرك عمل، كذلك لا يضرّ مع الإيمان عمل، ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة) [٣٣].

كما نقل عن مقاتل بن سليمان[٣٤] قوله: (الإيمان يحبط عقاب الفسق؛ لأنه أوزن منه، وأن الله لا يعذِّب موحّداً) [٣٥].

ولهذا فلا يجتمع عندهم أيضاً – أي المرجئة – موجب الوعد والوعيد من العقاب والثواب، والمدح والذم في الشخص الواحد. قال الأشعري (٣٣٠هـ): (فإذا جاء مع الوعيد الوعد عندهم – أي المرجئة – في قوم، عليهم أن يعلموا أن أحدهما مستثنى من الآخر، إما أن يكون الوعد مستثنى من الوعيد، وإما أن يكون الوعيد مستشنى من الوعد. وعلى السامع لذلك أن يقف فلا يدري لعلّ الخبر في أهل التوحيد كلهم، أو في بعضهم، غير أنه يعلم أنه لا يجتمع الوعد والوعيد في رجل واحد؛ لأن ذلك يتناقض) [٣٦].

ومن آثار هذا الرأي:

– أن المؤمن ولو كان عاصياً عند المرجئة يوالى ولاءً مطلقاً، والعاصي عند الوعيدية يعادى معاداة مطلقة:

ولذلك فإن الشخص عند الفريقين إما أن يوالى من كل وجه، أو يعادى من كل وجه كذلك. أما أن يوالى بقدر ما معه من طاعة، ويعادى على قدر معصيته أيضا فهذا غير وارد في مذاهب كل هذه الفِرق.

قال أبو بكر الكندي (٥٥٧هـ) الإباضي[٣٧]: (ثم إن الولاية لا يستحقها إلا من استكمل الطاعة، واجتمعت له وفيه خصال الخير كلها، من أداء الفرائض كلها، واجتناب المحارم كلها، قال تعالى: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾ [الزمر:٣]. وأما البراءة فيستحقها الخارج من الدين ولو بخصلة واحدة؛ لأنه بذلك يستحق اسم ظالم وفاسق في الحقيقة إذا مات على ذلك، خلافاً للمرجئة القائلين بأن أهل القبلة يُرجأ أمرهم إلى الله ، أو يُرجى لهم الله، وقد قال الله تعالى خلافاً لقولهم وتكذيباً لهم: ﴿ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ [طه:١١١] أي: من مات مصرّاً، فقليل الظلم وكثيره سواء) [٣٨].

والذي تقرَّر عند أهل السنَّة أنَّ كل شخص اجتمع فيه إيمان وكفر، أو إيمان ونفاق، أو طاعة ومعصية، فإنَّه يكون قد اجتمع فيه سبب الولاية وسبب العداوة، فيكون محبوبًا من وجهٍ ومبغوضًا من وجه، والحكم العامّ يكون للغالب بحسب قربه من الكفر أو الإيمان أو بُعده عنهما.

قال الإمام ابن القيم –رحمه الله–: «أهل السنة متفقون على أنَّ الشخص الواحد يكون فيه ولاية لله وعداوة من وجهين مختلفين، ويكون محبوبًا لله ومبغوضًا له من وجهين أيضًا، بل يكون فيه إيمان ونفاق،

وإيمان وكفر، ويكون إلى أحدهما أقرب منه للآخر؛ فيكون من أهله»[٣٩].

المبحث الثاني: منشأ الغلط في باب أسماء الله تعالى وصفاته، وفيه مطلبان:

كثير من العقليات المبتدعة أدّت بأصحابها إلى نتائج باطلة خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة، إذ جعلوا تلك العقليات مثل دليل حدوث الأجسام وغيره من الأصول العقلية التي عارضت مدلول السمع، فوجب تقديمها عليه.

وهذا كله قام على بدعتهم في القول بتعارض العقل مع النقل، ووجوب تقديم العقل؛ لأنه – عندهم – هو أصل إثبات النقل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) –رحمه الله– حاكياً أقوال أصحاب هذه البدعة الخطيرة: (قالوا: إن القول بما دلّ عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول. وقالوا: إنه لا يمكن تصديق الرسول – لو قُدِّر أنه يخبر بذلك – لأن صدقه لا يُعلَم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام) [٤٠].

وقال بعد ذلك: (هذه أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب الإلهية، والنصوص النبوية، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها) [٤١].

وقد نتج عن هذا نتائج باطلة في الاعتقاد، وبخاصة في باب أسماء الله وصفاته وأفعاله، ومنها ما سأعرض له في هذا المبحث، وهي تأصيلات باطلة استشرت في أتباع المذاهب الكلامية ومدراسها إلى وقتنا الحاضر.

ومن تلك التأصيلات التي ظنّ أهل الكلام أنها قطعيات عقلية:

المطلب الأول: اعتقاد أن الموصوف الذي تقوم به الصفات لا يكون إلا محدثاً أو جسماً.[٤٢]

تعدّدت صور هذا الأصل الذي انحرف به نفاة الصفات، وفرضياته واستنتاجاته، فتارة يقوم على شبهة " الحدوث"[٤٣] ؛ فاعتقدوا أن الموصوف الذي تقوم به الصفات لا يكون إلا محدثاً، أي مخلوقاً مسبوقاً بعدم. ثم التزموا القول بحدوث كل موصوف بصفة قائمة به[٤٤].

وتارة يقوم على شبهة "الجسمية"؛ فصاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله، لأنّ إثبات ذلك يقتضي –عندهم– أن يكون الموصوف جسماً، والجسمية دلالة على الحدوث[٤٥].

وتارة يقوم على تسمية الصفات "أعراضاً"، وبنوا على ذلك القولَ بنفيها؛ لأن من خصائص العرَض عند المتكلمين أنه لا يبقى زمانيْن[٤٦]؛ فاستحال –عندهم– اتصاف الباري تعالى بالصفات، وتناقض بعضهم فسمّاها " صفاتٍ" في حق الله تعالى، و"أعراضاً" في حق المخلوق حتى لا يقعوا في التناقض الذي ألزمهم به الفلاسفة[٤٧].

فإن لفظ الجسم ونحوه من الألفاظ الاصطلاحية التي تكلم بها أهل الكلام في الاستدلال بمعانيها على حدوث العالم، وإثبات الصانع، والإخبار بها عن الله نفيًا وإثباتًا. فهي الطريق التي يعتمدها المعتزلة، ومن سلك سبيلهم في الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأجسام، واستدلوا على ذلك بحدوث الأعراض في بعضها، وبامتناع خلو الأجسام عنها.

فذهبوا إلى أنه يمتنع أن يكون الرب جسمًا، ويمتنع أن تكون له صفة، فإن ذلك أعراض، والباري لا يكون محلاً للأعراض ولا للحوادث؛ ومقصودهم بنفي الأعراض هو نفي الصفات، فلا تقوم به عندهم حياة، ولا علم ولا قدرة، ولا كلام، ولا سمع ولا بصر، ولا رضى ولا غضب، ولا حب ولا بغض، ولا غير ذلك، وكل ما يضاف إلى الرب من ذلك، فإن كان موجودًا فهو مخلوق، كما قالوا: لا ينزل ولا يجيء ولا يأتي، ولا كذا، فإن هذه الأمور -عندهم- هي الحوادث، وهو تعالى ليس محلاً للحوادث، وصار هؤلاء يقولون: متى قيل: إنه جسم أو موصوف لزم أن يكون محدثًا. (٤٨)

وضلال هذه الطريقة بسبب قيامها على أصلين من أصول الضلال، هما:

الأول: أنهم جعلوا الطرق العقلية التي تواضعوا عليها هي أصل الدين، حتى قالوا إنه لا يمكن معرفة الله وتصديق رسوله إلا بهذه الطرق، فصارت هذه الطرق أصل الدين وقاعدة المعرفة، وأساس الإيمان عندهم، لا يحصل إيمان ولا دين؛ ولا علم بالصانع إلا بها، قال القاضي عبدالجبار: (العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام)(٤٩)، وقال أبو منصور الماتريدي: (والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالَم عليه، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه، أو شهادة السمع...على كثرته دليلُ العلم الذي به يُعلم العالَم) (٥٠).

والغزالي في مناقشته للفلاسفة في مصطلح « واجب الوجود» قال: (ما ذكروه من نفي الكثرة على الموجود الأوّل، وقد أبطلناه عليهم، ولا سبيل لهم سواه. فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً) (٥١).

الثاني: الكلام بذلك في حق الله سبحانه وتعالى، فإنه كان من لوازم هذه الطريقة نفي ما جعلوه من سمات الحدوث عن الرب تعالى، فأهل هذه الطريقة إنما استدلوا على حدوث العالم، بما جعلوه دليلاً على حدوث الأجسام، وإنما استدلوا على ذلك بحدوث صفاتها، التي يسمونها الأعراض، وأنها لا تقوم إلا بجسم، وكل جسم محدث، فيلزم حدوث كل صفة وموصوف، فيلزم من ذلك أن ينفى عنه تعالى أن يوصف بذلك، لئلا يلزم حدوثه.(٥٢)

فقالت المعتزلة: إن الخلاف في هذا لا يخلو: إما أن يكون عن طريق المعنى، كأن يقول: إن الله تعالى جسم على معنى أنه طويل عريض عميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول، والهبوط والحركة والسكون، والانتقال من مكان إلى مكان.

وإما أن يكون عن طريق العبارة، يجوز أن يقول: إن الله تعالى جسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون، والانتقال من مكان إلى مكان. ولكن أُسمّيه جسماً لأنه قائم بنفسه. (٥٣)

هذه هي صورة هذا الأصل البدعي الذي نفى به أهل البدع من المتكلمين ومن نحا نحوهم اتصاف الباري تعالى بالصفات، والتزموا لذلك لوازم باطلة موغلة في الضلال والانحراف عن منهج الله الذي بيّنه وحيُه المبين.

ويكفي في إبطال هذا الأصل معرفة أن أساطين الكلام مختلفون في كثير من تفاصيله، سواء بين المعتزلة والأشاعرة، أم بين أصحاب المذهب الواحد؛ مما يدلّ على الاضطراب في تقرير أصول مخالفة للوحي والعقل والفطرة، والأمثلة على هذا الاختلاف كثيرة، بدءاً بالتعريفات وانتهاءً بالأحكام المترتبة عليها. فعلى سبيل المثال: إذا كان الدليل مبنياً على مقدمات يترتب بعضها على بعض، ثم جاء من يعارض في بعض تلك المقدمات، فهو في هذه الحالة يردّ على من سلّم بها، وخصمه أيضاً يردّ عليه ما أتى به من مقدمات بديلة عنها...وهكذا فقد اختلفوا –مثلاً– في: الأعراض والحوادث، هل تكون شاملة أم مخصوصة بأنواع منها؟ واختلفوا في الجوهر الفرد، وهل الصفات أعراض أو ليست أعراضاً...إلخ (٥٤).

وقد لخّص شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله – بعض هذا الاختلاف بقوله: (والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدي وذلك أنه لما ذكر مسالك الناس في إثبات حدوث الأجسام أبطل عامتها، واختار الطريقة المبنية على أن الجسم لا يخلو من الأعراض، وأن العرض لا يبقى زمانين فتكون الأعراض حادثة ويمتنع حدوث ما لا نهاية له، وما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فله أول وذكر أن هذه الطريقة هي المسلك المشهور للأشعرية، وعليه اعتماده.

والرازي وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك لأنه مبني على أن الأعراض ممتنعة البقاء وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء وقالوا إن قائليها مخالفون للحس ولضرورة العقل فرأى أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف. والآمدي قدح في الطرق التي اعتمد عليها الرازي كلها) (٥٥).

المطلب الثاني: إطلاق الألفاظ المجملة بالنفي والإثبات فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته: (٥٦)

إن قضية «المصطلح» من الإشكالات التي واجهت الأمة الإسلامية بعد انفتاحها الواسع على تراث اليونان وغيرهم، والدعاة إلى بعث هذه الأمة التي اختارها الله لحمل رسالة نبيها ﷺ بعده، ما زالوا يولون هذا الموضوع عناية شديدة، فيدعون إلى حلّ إشكال المصطلح الأصل، المصطلح الوارد في القرآن والسنة التي هي بيان لما فيه، كما كان منهج النبوات على توالي ورودها هو الحرص على تسمية الأشياء بأسمائها، وحفظ كلمات الله لكي لا يعتريها تبديل ولا تغيير[٥٧].

وتوصّل أحد الباحثين إلى أن (صور الإلحاد الواقعة على الكتاب والسنة ومصطلحاتهما ترجع إلى أصليْن، هما: الأصل الأول: التغيير لمصطلحات الكتاب والسنة، من خلال استبدالها بمصطلح آخر وضعي... الأصل الثاني: التغيير لمصطلحات الكتاب والسنة من خلال استبدال معانيها التي وضعها الشارع لها وأراد منّا فهمها، بمعانٍ أخرى مخالفة لذلك) [٥٨]؛ لذلك فإن من أسباب الغلط عند الفِرق، هو عدم تحرير المصطلحات التي ولّدوها أو استوردوها، ومعرفة مدى موافقتها للوحي أو مخالفتها له.

ويُقصد بالألفاظ المجملة تلك التي تحتمل معنيين صحيحاً وباطلاً، فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني وتنزيل ألفاظها عليها، وهي-أيضاً- مما لم يرد في الكتاب والسنة نفيه ولا إثباته، لذلك لا يطلق نفيه ولا إثباته.

وأهل الكلام –المعتزلة والأشاعرة ومن نحا نحوهم- كان هذا هو منهجهم في تقرير المسائل العقيدة، أي اعتماد مصطلحات حادثة ولّدوها أو استوردوها من أمم أخرى، كاليونان، في مختلف قضايا الاعتقاد المتعلقة بالتوحيد والنبوة والمعاد، وكان هذا من منشأ غلطهم وابتعادهم عن العقيدة الحقة التي جاء بها الوحي على رسول الله ﷺ.

قال الإمام ابن القيم –رحمه الله- مبيّناً هذا السبب: (منشأ الغلط في هذا الباب[٥٩] من إطلاق ألفاظ مجملة محتملة لمعنييْن، صحيح وباطل) [٦٠].

وهذا بخلاف المتّبعين للسلف فإنهم كانوا (لا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا تبين أن ما أُثبت بها فهو ثابت وما نُفي بها فهو منفي، لأن المتأخرين قد صار لفظ الجهة في اصطلاحهم فيه إجمال وإبهام كغيرها من ألفاظهم الاصطلاحية، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي، ولهذا كان النفاة ينفون بها حقاً وباطلاً، ويذكرون عن مثبتيها ما لا يقولون به، وبعض المثبتين لها يدخل فيها معنى باطلاً مخالفاً لقول السلف ولما دلّ عليه الكتاب والميزان)[٦١].

والمنهج الصحيح الذي يجب التنبيه عليه حيال هذا، هو أن (ما تنازع فيه المتأخرون، نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق أحدًا على إثبات لفظ أو نفيه، حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًّا قُبل،

وإن أراد باطلا رُدّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقًا ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسّر المعنى، كما تنازع الناس في الجهة والتحيز وغير ذلك)(٦٢).

وقد أخطأ المتكلمون بتلك الألفاظ من ناحيتين من حيث المنهج:

١- مخالفة اللغة المعروفة. مثلاً: لفظ " التحيّز": الحَوْزُ: الجمعُ، وضمُّ الشيء، كالحِيازَةِ والاحْتِيازِ.(٦٣)

(فإن المتحيز اسم فاعل من تحيز يتحيز فهو متحيز، مثل: تعوذ وتكبر وتجبر ونحو ذلك. والحيز ما يحوز الشيء ويحوطه والمفهوم من ذلك في اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود يحوز غيره.)(٦٤).

٢- إرادة المعاني الباطلة منها إثباتاً ونفياً: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (عامة من أطلق الألفاظ المجملة في النفي والإثبات فقد أراد ما هو باطل.)(٦٥).

فالذي يغلب على أهل الكلام في هذه الألفاظ هو استعمالها في معانٍ باطلة، ولذلك فهم يطلقونها في النفي والإثبات ليبنوا عليها مقولاتهم الفاسدة، كإطلاقهم للفظ "الجهة" على أنها مخلوقة، ومن ثَمّ ينفون عن الله العلوّ باعتباره جهة مخلوقة.

وبتأمل أقوال أهل الكلام النفاة لما اعتمدوا تلك الأصول الفاسدة، نجدهم يقعون في تناقضات كبيرة، وفي ضيق كبير؛ لذلك انتقد –كما مرّ – بعض أساطين الكلام أصولا وعقليات أصّلوها رأوا أنها في كثير من الأحيان تخالف ما يراه جمهور العقلاء، وفي أحيان أخرى مفارقة للفطرة المستقيمة، فنجدهم تارة يدورون مع معقولاتهم، وتارة أخرى مع ما دلت عليه النصوص؛ لأنها موافقة للعقل الصريح والفطرة السليمة، والباقلاني والجويني من أبرز الأمثلة على ذلك، إذ قرّرا في مواطن ما يوافق منهج المتكلمين، وفي أخرى ما قال به السلف.(٦٦)

كما التزم القائلون بهذا الأصل الفاسد لوازم شديدة الفساد والانحراف هروباً أوّلاً من التناقض مع أصولهم التي أصّلوها، وفراراً ثانياً من إلزامات خصومهم من الفلاسفة الذين كانوا على درجة كبيرة من الضراوة وعدم التساهل معهم؛ لأنهم أصّلوا مع المتكلمين أصولا متقاربة وخالفهم هؤلاء في اللوازم والمقالات التي تبنّوها(٦٧)، فأثار ذلك ضغينة الفلاسفة واتخذوهم أغراضاً لسهامهم الحادة في الجدل والمحاورة، كما حدث للغزالي(٥٠٥هـ) مع ابن رشد(٥٩٥هـ) (٦٨).

من ذلك ما ذكره ابن رشد من مذهب الأشاعرة بقوله: (أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه؛ فلذلك كان قوله –أي الغزالي– إن مدة الترك– أي كان لا يفعل ثم فعل – لا تخلو أن تكون متناهية ، أو غير متناهية ، قولاً غير صحيح . فإن ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي أيضاً ، فإن الخصم

لا يسلم أن للترك مدة، وإنما الذي يلزمهم أن يقال لهم: حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدأه أبعد من الآن الذي نحن فيه أو ليس يمكن ذلك . فإن قالوا : ليس يمكن ذلك؟ فقد جعلوا مقداراً محدوداً لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع ومستحيل عندهم...)(٦٩).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية–رحمه الله– : (وذكروا أشياء مما نقمت على أبي الحسن الأشعري وكان مما ذكروه قوله: إن الرب لم يكن في الأزل قادرا على الفعل وهذا أصل قول هؤلاء المتكلمين الذين احتجوا على حدوث العالم) (٧٠) .

المبحث الثالث: منشأ الغلط في باب القدر، وفيه مطلبان:

الذين ضلوا في باب القدر أُتوا من سبيليْن(٧١)؛ الأول: تحكيم العقل في تعليل أفعال الله تعالى دون حجة وبرهان، والثاني: قياس أفعال الله وتشبيهها بأفعال المخلوقين.

وقد تفرّع عن هذين السبيلين آراء وأقوال اتُخذت أصولاً اعتقادية باينوا بها أصول اعتقاد أهل الحق من السلف الصالح ومن تبعهم بإحسان، ومن تلك الأصول: القول بالتحسين والتقبيح العقليْن، ووجوب الأصلح على الله، ونفي خلق الله لأفعال العباد...

فإذا تكلم المرء في القَدَرْ أو خاض فيه بعقله وفهمه فيجب أن لا يَتَعَدَّى ما دلت عليه النصوص، وذلك لأن تجاوز ما دلت عليه النصوص في باب القَدَرْ بسببه ضَلَّ الناس.

المطلب الأول: الخوض في أفعال الله بالتعليل دون حجج من الوحي:

إذا خاض في أفعال الله بالتعليل الذي يظهر له دون حجة فإنه يضل، لأنّ أفعال الله مرتبطة بعلل توافق حكمة الربّ، والمخلوق لا يفهم من تعليل الأفعال إلا بما أدركه أو بما يصل إليه إدراكه.

بالرغم من أن الله تعالى أوضح بالبيان التام في كتابه الكريم، أن أفعاله معللة بحِكَم جليلة، وغايات محمودة، كقوله تعالى: ﴿ **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾** ﴾ [المؤمنون]، وقوله: ﴿ **أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾** ﴾[القيامة]، وقوله: ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾** ﴾ [الدخان].

قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (والحق هو الحِكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله، وهو أنواع كثيرة...) (٧٢) وعدّد خمس عشرة حكمة من ذلك، ثم قال: (إلى غير ذلك من الحكم التي تضمنها الخلق، فخلق مخلوقاته بسبب الحق، ولأجل الحق، وخلقها ملتبس بالحق، وهو في نفسه حق، فمصدره حق، وغايته حق، وهو يتضمن الحق. وقد أثنى على عباده المؤمنين حيث نزّهوه عن إيجاد الخلق لا لشيء

ولا لغاية؛ فقال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ﴿١٩١﴾﴾[آل عمران]، وأخبر أن هذا ظن أعدائه لا ظن أوليائه؛ فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ﴾ [ص:٢٧])(٧٣).

بالرغم من هذا — على وضوحه التام- فإن كثيراً من النُّظار والمتكلمين ومن نسج على منوالهم، ضلّ في موضوع (تعليل أفعال الله تعالى)، إفراطاً وتفريطاً؛ ومرجع ذلك هو في إقحام عقولهم بخلفياتها البعيدة عن هدي الوحي، ومنهج السنة، في قضايا القدر والخوض فيه بمجرد الآراء والأهواء، وفي كثير من الأحوال لمجرد مخالفة الخصوم التقليديين بالنسبة لكل فرقة من الفرق.

وهذه خلاصات من مذاهب الناس في هذه المسألة، التي كانت هي من أصول الغلط والانحراف في باب القدر، فنفوا وأثبتوا بناءً عليها أقوالاً وآراء ومذاهب شتى.

فطائفة نفوا التعليل والحكمة في أفعال الله، حتى سلبوا العباد مشيئتهم زعماً أنهم مجبورون على أفعالهم، وبأنهم ليسوا فاعلين لها. وهذا مذهب الجهمية ومن وافقهم من الأشاعرة، إذ قالوا:(٧٤)

بأن الله تعالى خلق المخلوقات، وأمر المأمورات، لا لعلة ولا لداع ولا لباعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة وصرف الإرادة.

يقول الشهرستاني: (إن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل...إذ ليس يبعثه على الفعل باعث؛ فلا غرض له في أفعاله، ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه).(٧٥)، وقال الإيجي: (المقصد الثامن: في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة، وخالفهم فيه المعتزلة...) ثم علّل هذا المذهب بقوله: (لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته، متكملا بتحصيل ذلك الغرض). (٧٦)

وطائفة على نقيض هؤلاء، ترى أن الله تعالى فعل المفعولات، وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، غير أنها مخلوقة منفصلة عنه لا ترجع إليه، وذهبوا إلى وجوب تعليل تلك الأفعال. وهذا مذهب المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة.(٧٧)

المطلب الثاني: قياس أفعال الله على أفعال المخلوقين:

وهو جعل ميزان تقدير الله على وجه الكمال والصحة هو ميزان تقدير المخلوقين، وعدم التفريق بين فعل الله ومفعوله، فأصّلوا أصلاً فاسداً هو: القول بأن العدل يقتضي تعطيل الخالق عن خلق أفعال العباد، وفي المقابل أوجب أصحاب هذا المذهب -وهم المعتزلة- فعل الأصلح على الله، وهو تألٍّ على الله وادعاء

أنهم أعلم بما يصلح للبشر من الله جلّ وعلا، وإلا لزم –إن كان الأمر على خلاف مذهبهم– أن يكون فعل الله تعالى ظلماً للعبد، إذا خلق فعله السيء ثم عاقبه عليه.

فقالت المعتزلة على لسان القاضي عبد الجبار: (الذي يختص هذا الموضع –أي اصل العدل– على الحقيقة، نفيُنا كونه تعالى خالقاً لأفعال العباد) [٧٨]. وقال القاسم الرّسي[٧٩]: (والدليل على أن ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فِعلُهم، وأن الله – جلّ ثناؤه– لم يخلق ذلك، إقبالُ الله –تبارك وتعالى– عليهم بالموعظة والمدح والذم، والمخاطبة والوعد والوعيد، وهو قوله – جلّ ثناؤه–: ﴿ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الانشقاق:٢٠]، وقوله: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾ [النساء:٣٩]، ولو كان هو الفاعل لأعمالهم، الخالق لها، لم يخاطبهم ولم يعظهم، ولم يَلُمْهُمْ على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن) [٨٠]. وقال القاضي عبدالجبار –أيضاً– : (وأحد ما يدلّ على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواًّ كبيراً)[٨١].

وبإزاء هؤلاء ردّ الأشاعرة ببدعة هي في حقيقتها رأي الجهمية الجبرية، وجعلوا فعل العبد هو في حقيقته فعل الله جلّ جلاله، والعبد إنما له الكسب فقط، وهذا كله هروباً من إثبات الفعل للإنسان حقيقة، وأنه من خلق الله تعالى، فلم يفرّقوا بين فعل الله وبين مفعوله، وأن ذلك –بزعمهم– يحقق العدل الإلهي وأنه يفعل ما يشاء بالعبد، وكل ذلك حسن. وهذا ما حاول الغزالي إثباته بقوله: (إن الله تعالى خالق لأفعال العبد، وليس للعبد إلا الكسب فقط، فهو يكسب أفعالاً بقدرة أودعها الله فيه، فالله تعالى هو الخالق للقدرة، والخالق للمقدور معاً، فالله تعالى هو الذي يخلق أفعال عباده بقدرته، والإنسان ليس له إلا الكسب ولا يُعتبر خالقاً لأفعاله) [٨٢].

اللوازم على هذه الأصول المنحرفة:

فقرّرت المعتزلة[٨٣]:

١– أن الله تعالى لا يقدر أن يهدي ضالاً.

٢– أن الله تعالى لا يقدر أن يضل مهتدياً.

٣– أن التعذيب لمن كان فعله مقدراً هو ظلمٌ له.

٤– أن الله لم يرد وجود شيء من الذنوب، بل العباد يفعلون ذلك بمشيئتهم وبغير مشيئة الله.

٥– أن الله لم يخلق شيئاً من أفعال العباد، لا خيراً ولا شراً؛ لأنه لو كان خالقاً لها ثم عاقب العاصين لكان ظالماً لهم.

٦- عدم التفريق بين أفعال الله ومفعولاته، وهذه شبهة مشتركة بين القدرية من المعتزلة، والجبرية من الأشاعرة ومن نحا نحو كل فرقة[٨٤].

المبحث الرابع: منشأ الغلط في العلم والتلقي عند أهل التصوف، وفيه مطلبان:

لابدّ في مستهلّ هذا المبحث من بيان حقيقة مهمة، ألا وهي أن المقصود بالحديث هنا إنما هم غلاة المتصوفة الذين تسود مذاهبهم أكثر طوائفهم في بلاد المسلمين، وأميّز هنا أيضاً بين هؤلاء الغلاة وبين مشايخ التصوف القدامى الذين كانوا على منهج السلف، وكانوا ينفّرون من الطرق التي سلكها أهل الكلام، فضلاً عن الفلسفة التي أدت بمن خلطها بالتصوف إلى الزندقة المحضة.

فقد مدح كثير من العلماء -كالإمام الذهبي في تراجمه للأئمة- المشايخ الأوائل من المتصوفة، وكشيخ الإسلام ابن تيمية، و مما قال : (والثّابت الصَّحيح عن أكابر المشايخ يوافق ما كان عليه السّلف، وهذا هو الذي كان يجب أن يذكر- فإن في الصحيح الصّريح المحفوظ عن أكابر المشايخ- مثل الفضيل بن عياض[٨٥]، وأبي سليمان الدّاراني[٨٦]، ويوسف بن أسباط[٨٧]، وحذيفة المرعشى[٨٨]، ومعروف الكرخي[٨٩] إلى الجنيد بن مُحَّد[٩٠]، وسهل بن عبد الله التستري[٩١]، وأمثال هؤلاء ما يبين حقيقة مقالات المشايخ). [٩٢]

كما مدح -رحمه الله- المتّبعين للأمر والنهي منهم بأنهم كانوا(كثيراً ما يوصون أتباعهم باتباع العلم والشرع؛ لأنه كثيراً ما يعرض لهم إرادات في أشياء ومحبة لها فيتبعون فيها أهواءهم ظانين أنها دين الله، وليس معهم إلا الذوق والوجد الذي يرجع إلى محبة النفس...) [٩٣]

فالمعنيون في هذا البحث هم من ابتدعوا مناهجاً وطرقاً في الدين خالفوا بها صحيح النقل وصريح العقل، كما خالفوا الأشياخ القدامى الذين سبقت الإشارة إليهم، وفيهم وأمثالهم قال الإمام ابن القيم رحمه الله: (ومن كيده: ما ألقاه إلى جُهال المتصوفة من الشطح والطامات، وأبرزه لهم فى قالب الكشف من الخيالات، فأوقعهم فى أنواع الأباطيل والترهات... وأوحى إليهم: أن وراء العلم طريقا إن سلكوه أفضى بهم إلى الكشف العيان، وأغناهم عن التقيد بالسنة والقرآن...حتى ينتقش فيه الحق بلا واسطة تعلم، فلما خلا من صورة العلم الذى جاء به الرسول نقش فيه الشيطان بحسب ما هو مستعد له من أنواع الباطل). [٩٤]

وههنا أصلان هما منشأ الضلال عند المتصوفة في العلم والتلقي، انتظما في مطلبيْن:

المطلب الأول: إيجاب اتخاذ الشيخ في الطريق، واستمداد الدين (عقيدةً وسلوكاً) منه:

لو تتبعنا المنحنى الذي خاض فيه أئمة التصوف وشيوخه بتلاميذهم ومريديهم، فسنجد أن الغلوّ القبيح في الأشخاص، والانحراف عن المنهج الصحيح في التلقي والاستدلال قد بدأ بموضوع: وجوب اتخاذ

"الشيخ" في الطريق الصوفي، وأن متنكّب هذا المنهج هو متبعٌ للشيطان، تائهٌ في طريقه، وسيقطع عمره دون أن يصل إلى مقصوده، والمخرج – حينئذ- هو أن (معتصم المريد....شيخُه)[٩٥].

قال القشيري: (قال منصور بن عبدالله: سمعتُ أبا علي الثقفي يقول:" لو أَن رجلا جمع العلوم كلها، وصحب طوائف النَّاس، لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ، أَوْ إمام، أَوْ مؤدّب ناصح، ومن لم يأخذ أدبه من أستاذ يريه عيوب أعماله، ورعونات نفسه لا يَجُوز الاقتداء بِهِ فِي تصحيح المعاملات")[٩٦].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن موضوع اتخاذ "الشيخ" ليس أمراً اختيارياً، بل هو واجب من الواجبات، وقد صرّح شيوخ التصوّف بهذا في مواطن كثيرة من كتبهم؛ ولذلك قال ابن عجيبة: (وكلام الشيوخ في الحضّ على اتخاذ الشيخ الرباني، والتحذير من ضده كثير) [٩٧]، من ذلك:

- قول القشيري: (يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً..ثم نقل عن أبي علي الدقاق قوله: "إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نَفَساً فنفساً فهو عابد هواه، ثم لا يجد له نفاذاً) [٩٨].

- وجاء في كتاب " الفتوحات الإلهية" لابن عجيبة: (اعلم أن سلوك الطريق خصوصاً لمريد الكشف والتحقيق لا يكون من غير التزام الطاعة والانقياد لشيخ محقق مرشد؛ لأن الطريق عويص، وأدنى زوال عن المحجة يؤدي إلى مواضع غاية في البعد عن المقصود) [٩٩].

ولغرابة هذا المسلك عن المعهود والمعروف من دين المسلمين –وهو اتخاذ رسول الله ﷺ إماماً وقدوةً مطلقاً وقبل كل أحد- نجد المستشرق ر.أ. نيكلسون يربط موضوع "اتخاذ الشيخ" بالديانة النصرانية، فيقول: (والسالك يبدأ –الآن- ما يسميه متصوفة المسيحية "طريق التطهر" The purgative way، والقاعدة العامة أن يتخذ له هادياً – شيخاً أو مرشداً- أي: رجلاً محنّك التجربة، عميق المعرفة؛ تقوم كلمته المجردة من مريديه مقام القانون. والسالك الذي يحاول أن يعبر "الطريق" دون أن يستعين أحداً، لا يلقى شيئاً من الاستحسان، ولمثل هذا الرجل يقال: إن هاديه الشيطان، وإنه كالشجرة التي لا تعزوها عناية البستاني فهي لا تثمر، فإن أثمرت كان ثمرها خبيثاً) [١٠٠].

ومظاهر الغلو تبدأ مما يذكره أرباب التصوف من صفات "الشيخ" وخصائصه التي يتميّز بها، ترهيباً للمريدين وإخضاعاً لهم لسُلطة الشيخ التي لا يجوز أن يخالفها (السالك) مهما ظهر له، حتى وإن جعل نفسه واسطة بين الله ومريديه! يقول الجيلاني: (فيجعله وسيلة وواسطة بينه وبين ربّه ﷻ، وطريقاً يتوصل به إليه)[١٠١]، وقال: (فالواجب عليه – أي المريد- ترك مخالفة شيخه في صحبته في الظاهر، وترك الاعتراض عليه في الباطن، فصاحب العصيان بظاهره تارك لأدبه (أي الشيخ!)، وصاحب الاعتراض بسرّه

متعرض لعطبه، بل يكون خصماً على نفسه لشيخه أبداً، يكفّ نفسه ويزجرها عن مخالفته ظاهراً وباطناً) (١٠٢).

وهكذا فقد كان تعظيم الأشخاص وتقديسهم والغلو في ذلك غلواً فاحشاً، حتى جاوزوا بهم مقام الرسل وسادات الأمة من الصحابة وتابعيهم بإحسان، وأئمة العلم الذين لهم قدم صدق في الدين والعلم والجهاد به وتبليغه، ثم اختراع مصطلحات ومقامات ومصادر للتلقي والاستدلال، هو المرتقى الصعب الذي ركبه أهل التصوف بعد أولئك المشايخ المتبعين لهدي الكتاب والسنة، حتى انحرفوا عن منهج الأمة في مصادر التلقي ومنهج الاستدلال على المسائل العلمية والعملية.

وقد بنوا هذا المذهب، المبتدع الموغل في الضلال والانحراف، على اعتقادات ابتدعوها شرعها لهم معظَّموهم من غير سلطان أتاهم من الله، فسلّموا بها لهم رغم مخالفتها الصريحة لأساسيات العقيدة التي جاء بها دين الإسلام.

وصاروا يتقبلون قول التيجاني(١٠٣): "إن حقيقة العارف(١٠٤) الإحاطة بجميع الملائكة، وبجميع الموجودات من العرش إلى الفرش، يراها في ذاتها كلها فرداً فرداً، حتى إنه إذا أراد أن يطالع غيباً في اللوح المحفوظ ينظر إليه في ذاته ويفتش فيه" (١٠٥)، نرى بوضوح أن غلاة المتصوفة يصفون معظَّميهم ومقدَّسيهم بما يوصف به الباري تعالى، وبالتالي يسندون إليهم الحق في التعليم دون الرسول ﷺ، ويصرّحون بالاستمداد منهم دون من جعله الله مبعوثه لذلك الشأن العظيم، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك في الاستمداد مما سأفصّل فيه لاحقاً بحول الله؛ بيْد أني بصدد تتبع خط الانحراف عند هؤلاء القوم، وكيف استزلهم الشيطان فادعوا في نهاية أمرهم أنهم يستمدون من الله بواسطة معينة كالرؤى، بل بدون واسطة كالسماع المباشر، كما سمع الكليم موسى عليه السلام ربه !!

فهذا ما يتعلق بأصل الغلط الأول عند المتصوفة، وهو أصل بالغ الخطورة على الدين من حيث تحريفه، والخروج عن أصوله العظيمة من التوحيد لله عزّ وجلّ وإفراده في ربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، ومن المتابعة لرسول الهدى مُحَمَّد بن عبدالله ﷺ، ومؤداه إلى الاستغناء عن التلقي من الكتاب والسنة، بطريق الرواية عن رسول الله ﷺ، والزعم بالأخذ عن الله تعالى دون واسطة وذلك عن طريق الإلهام، أم المنام، أو المعراج، أو بسماع خطاب الله تعالى كما سمعه كليمه موسى عليه السلام، أو أخذ الشريعة عن رسول الله ﷺ يقظة أو مناماً، وكل هذا مما يروون ويعتقدون حصوله لمشايخهم الذين يعظّمونهم.

المطلب الثاني: ابتداع مصطلحات وألفاظ واستبدالها بالألفاظ الشرعية:

ابتدع شيوخ التصوف ألفاظاً ومصطلحاتٍ ضاهوا بها ألفاظ الشريعة المنزلة، فدلّوا بها على مراتب في الدين سموها مقامات، واشترطوا لمريديها شروطاً وأوضاعاً وطقوساً غريبة وأجنبية على شريعة رسول الله مُحَمَّد

ﷺ السمحة اعتقاداً وسلوكاً.

ومن أوائل من وضع تلك المصطلحات وربطها بالاعتقاد والسلوك عند المتصوفة أبو القاسم القشيري (٤٦٥) في رسالته المشهورة. (١٠٦)

قال القشيري: (وهذه الطائفة يستعملون ألفاظًا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم فِي طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم). (١٠٧)

ومما صرّح به في هذه الرسالة، أن بعض ما فيها من توجيهات هي في حقيقتها إشارات من مواجيد شيوخ الطريقة(١٠٨).

وفي الرسالة المذكورة خلط كبير بين مراتب الدين، وأعمال القلوب التي ذُكرت في الكتاب والسنة وبين ما يشبهها في الرسم دون الحقيقة في مصطلحات المتصوفة وألفاظهم التي هي كما سبق وصْفُ القشيري لها آنفاً.

فمثلاً لما ينقل كلاماً لأبي سليمان الداراني في تعريف الرضا بقوله: (الرضا: أن لا تسأل الله تعالى الجنة، ولا تستعيذ به من النار) (١٠٩)، فإنه يذكره ويخلطه مع كلام آخر لشيوخ كبار في التصوف يدل على حقيقة الرضا بما لا يتنافى مع النصوص وحال الأنبياء ورجال السلف معها، ولعل مؤلفي كتب التصوف يتوجهون بكلامهم إلى طبقات متنوعة من أهل التصوف، حسب مراتبهم في الطريقة، فمن لا يوثق في قبوله حقيقة المذهب يُخاطب بأقوال لا تخرج عما كان عليه السلف، ومن أُمن جانبه واعتُبر من أصحاب الحقائق خوطب بمثل تلك " الزندقات" والانحرافات. وقد ألمح القشيري إلى معنى قريب من هذا في نقله السابق، لكنه زوّقه بمعان أخرى على طريقة القوم، فيما يشبه (تقية) الروافض.

الخاتمة:

فيما سبق: مقاربة أردتُ بها بيان أصل غلط الفِرق، وأنّ كل فرقة إنما خالفت منهج الوحي فبسبب مناهج اخترعوها، أو ولّدوها، أو استوردوها، حتى أنتجت نشازاً من الآراء والأفكار والعقائد التي ضاهؤوا بها العقيدة التي جاء بها الوحي المنزّل بعلم الله ﷻ، وبلّغها رسول الله ﷺ، وكان عليها سلف الأمة.

ولعلّ هذه الدراسة تُسهم في دحض الشبهات التي تلبس مسوح الشرعية وهي غريبة عنها كل الغرابة، كما رأينا مثلاً من كلام المستشرق نيكلسون في تحليل بعض طقوس الصوفية.

– وهكذا يتضح أن الخلل في مناهج هؤلاء المبتدعة ليس في فروع وجزئيات يسعها الخلاف الذي يكون بين المجتهدين في الدين، الذين يبذلون وسعهم في النظر في الأدلة والترجيح بينها، واتباع ما يكون أقوى في

الحجة؛ بل هو خلاف حقيقي في منهج تلقي الدين ومصادره التي جاءت في الوحي المنزّل على رسول الله ﷺ.

– وفرق شاسع بين من يقرّر أن مصدر تلقي الدين دلائله ومسائله، ولا يرى العصمة وحق التبليغ عن الله إلا لرسول الله ﷺ، وبين من يتخذ أشخاصاً يعظّمهم ويعتقد فيهم ما يعتقده المؤمنون في رسول الله ﷺ وحده. ولهذا، اتسع مجال الخلاف بين المنهجين؛ لأنه متعلق بقضايا أصول لا يمكن الاختلاف عليها أو الخلاف فيها لما كان عليه رجال خير القرون ومن تبعهم بإحسان.

–كما أن الخلل عند المتكلّمين ليس هو في ضعف أدلتهم النقلية (من السُّنة خاصة)، بل لأن منهجهم في الاستدلال ومأخذهم لأصول مذاهبهم هما من غير الأدلة النقلية أصلاً، بل في اعتبارها أدلّةً لفظيّةً لا تفيد اليقين، ومن هنا منشأ ضلالهم وانحرافهم.

– وكذلك الحال مع المتصوّفة في الانحراف فإنّ مردّه ليس هو في اعتمادهم على الأحاديث الضعيفة ثبوتاً أو دلالةً، أو لأنّ مصادرهم في التلقي ومنهجهم في الاستدلال ليست مختلفة تمام الاختلاف عن منهج السلف في الاستدلال بالكتاب والسنة، ولا ريب أنْ لو كان الخلاف في اعتماد نصٍّ نبويٍّ، من حيث ثبوته أو دلالته، لكان الحال أسمح وأيسر في تصحيح مثل هذا الانحراف، ولَكان تقريب شأو الخلاف بين منهج السّلف ومنهج المتصوّفة حينئذ متيسّراً وممكناً. لكن الأمر خلاف هذا، فتباينُ المنهجيْن واسعٌ جدّاً، تأصيلاً وتفريعاً، حتى برز ذلك في مظاهر متعددة، ومنها : اتخاذ الشيخ قدوةً وإماماً بدل الكتاب المنزل، والرسولﷺ المبعوث هادياً ومعلماً، وكذلك الشأن في الاصطلاحات والألفاظ الشرعية الاعتقادية والتعبدية التي لا ينبغي الاختلاف فيها؛ لأن الأصل فيها أنها توقيفية لا مجال للرأي فيها بالإنشاء ابتداءً، ولا بالزيادة فيها أو النقصان منها، كلفظ " التوحيد "، و"أعمال القلوب" كالإيمان، والإخبات، والخوف، والرجاء... ولهذا لزم معرفة منشأ هذا الانحراف في المنهج الصوفي في الاعتقاد والعلم والسلوك، وعدم الاكتفاء بالنقد العام المتجه إلى مسائل وقضايا فرعية لا يمكن ضبطها لكثرة تشعبها، وتعدد صورها.

كما أسجّل أهم التوصيات التي أرى أن تُلتزم في دراسة الفرق، وهي التركيز على أصولها العقدية والعلمية ، لمعرفة منشأ الانحراف عندها، ومن ثم النظر في تلك الانحرافات من خلال منهج عقدي مؤصّل يفنّد السبب وآثاره.

والحمد لله، وصلّى الله وسلّم وبارك على نبينا محمّد.

هوامش البحث:

(١) من إشارات أئمة السلف إلى هذا المنهج، ما روي عن الإمام الشافعي وغيره من السلف في مجادلة "القدرية" بقوله: «ناظروا القدرية بالعلم. فإن أقروا به خُصموا، وإن أنكروه كَفَرُوا». شرح العقيدة الطحاوية (٢/٣٥٤).

(٢) انظر: الفتوى الحموية (ص١٨٨)، إقامة الدليل على بطلان التحليل(٢٦١)، الفتاوى الكبرى(٦/٢٢٤).

(٣) انظر: درء التعارض(١/٢٩٢،١٧١)، الصارم المسلول(١/٤٨٣)، بيان تلبيس الجهمية ٠١/٢٠٠)، النبوات(١/٥٨٢).

(٤) انظر: منهاج السنة(٣/٣٦)، مجموع الفتاوى(٢/٨٧)، درء التعارض(١/٧٣).

(٥) تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف(بالرد على البكري لابن تيمية) لابن كثير:(ص١٨٢).

(٦) نشرته في طبعته الأولى، دار الغرباء الأثرية، بالمدينة النبوية، سنة ١٤١٨هـ.

(٧) مجموع الفتاوى (٧/٢٢٣).

(٨) مقالات الإسلاميين للأشعري – ت. ريتر – (ص٥٤، ٧٣-٧٤، ١١٠، ٢٦٦، ٢٦٨)، على خلاف بين المعتزلة في اعتبار النافلة من الإيمان أم لا؟ انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار(ص٧٠٧-٧٠٨)

(٩) انظر: الموجز لأبي عمار الإباضي (٢/٧٣)، عقيدة نفوسة للجنّاوي (ص٢٨)، مشارق أنوار العقول للسالمي(٢/١٩٧)، عقيدة الإباضية للمستشرق موتيلنسكي (ص٥١٤، ٥٣٦)، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار(ص٧٠٧)، الفصل لابن حزم(٣/٢٢٧).

(١٠) مقالات الإسلاميين للأشعري: ص١٣٢. وانظر: اللمع للأشعري (ص١٢٣)، والإرشاد للجويني (ص٣٣٤)، والمواقف للإيجي (س٣٨٤)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٥/١٧٩-١٨١).

(١١) مقالات الإسلاميين-مرجع سابق- (ص١٣٢).

(١٢) انظر: مجموع الفتاوى (٧/٢٢٣).

(١٣) مقالات الإسلاميين للأشعري، (ص١١٨).

(١٤) وهذا مذهب الكرّامية من المرجئة. مقالات الإسلاميين للأشعري، (ص١١٨)، وأصول الدين للبغدادي (ص١٨٩)، والفَرق بين الفِرق له –أيضاً- (ص٢٢٣)، والملل والنحل للشهرستاني(١/١١٣)، والفِصل لابن حزم (٤/١٥٥-١٥٦)، والتجسيم عند المسلمين "مذهب الكرامية" سهير مختار. (د.ن)، (د.ط) ١٩٧١م. (ص٢٩٥-٢٩٩)

(١٥) البخاري (ح٢٢)، الترمذي(ح٢٥٩٣).

(١٦) أبكار الأفكار (٥/١٦).

(١٧) انظر: العجاب في بيان الأسباب لابن حجر (ص٣٩٢-٣٩٥).

(١٨) إليه تُنسب « الماتريدية »، توفي سنة ٣٣٣هـ.

(١٩) تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلّوم. (١/٥٨٧).

(٢٠) انظر: تفسير الطبري – ت. أحمد شاكر- (٣/١٦٧-١٦٩). وانظر: صحيح البخاري (١/١٧).

(٢١) تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلّوم. (١/٥٨٧).

(٢٢) من علماء القرن السابع، له شرح على « الجدل والخلاف» للنسفي. فرغ منه سنة ٦٩٠هـ. قاله حاجي خليفة (كشف الظنون: ١٨٠٣/٢). وقال طاش كبري زاده معدّدا كتب الكلام: (الصحائف، للسمرقندي، ولم أقف على ترجمته). مفتاح السعادة (١٦٠/٢).

(٢٣) الصحائف الإلهية (ص٤٥٤).

(٢٤) الإرشاد (ص٣٩٨).

(٢٥) أبكار الأفكار، تحقيق: د. أحمد مُحَّد المهدي (١٦/٥).

(٢٦) المواقف للإيجي (ص٣٨٦).

(٢٧) أصول الدين (ص٢٤٨). طبعة استانبول، ط١، ١٣٤٦هـ. وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص١٣٦).

(٢٨) التمهيد (ص٣٩٤). وانظر: الإرشاد للجويني (ص٣٩٨)، والمواقف للإيجي (ص٣٨٨)، وشرح المقاصد للتفتازاني (٤٥٨/٦)، وتبصرة الأدلة للنسفي (٤٣/١).

(٢٩) كان معتزلياً ثم تزندق. لهذا قيل عنه بأنه لا يستقر على مذهب ولا نحلة. انظر: سير أعلام النبلاء (٦١/١٤).

(٣٠) مقالات الإسلاميين – تحقيق ريتر- (ص١٤١).

(٣١) أبكار الأفكار (٢٧/٥).

(٣٢) انظر: الموجز لأبي عمار الإباضي (٧٣/٢)، عقيدة نفوسة للجنّاوي (ص٢٨)، مشارق أنوار العقول للسالمي(٢٠٧/٢)، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار(ص٧٠٧-٧٠٨)

(٣٣) مقالات الإسلاميين – تحقيق:ريتر- (ص١٤٧). وانظر: أبكار الأفكار للآمدي (٢٩/٥) و(٣٦٠/٤).

(٣٤) من أشهر المفسرين، لكن قال الذهبي : (أجمعوا على تركه). سير أعلام النبلاء (٢٠٢/٧).

(٣٥) مقالات الإسلاميين – تحقيق:ريتر- (ص١٤٧). وانظر: أبكار الأفكار للآمدي (٢٩/٥) و(٣٦٠/٤).

(٣٦) مقالات الإسلاميين – تحقيق:ريتر- (ص١٥١).

(٣٧) هو: أبو بكر، أحمد بن عبدالله الكندي. وُلد ببلدة نزوى – من ولايات عُمان- إباضي المذهب. له: كتاب المصنف في الفقه الإباضي، والاهتداء في تارخ فرق الإباضية، والجوهر المقتصر في علم الكلام. والتخصيص في الولاية والبراءة. توفي سنة ٥٥٧هـ. انظر: مقدمة المحقق لكتاب « التخصيص» ص١١-٣٤.

(٣٨) التخصيص في الولاية والبراءة. تحقيق: حمود بن عبدالله. وزارة الثقافة، مسقط. ط١، ١٤٣٢هـ. (ص١٣٢).

(٣٩) مدارج السالكين (٢٨١/١-٢٨٢).

(٤٠) درء تعارض العقل والنقل (٣٠٦/١).

(٤١) درء تعارض العقل والنقل (٣٠٨/١).

(٤٢) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية – بتحقيق د. السعوي- (ص٦٩٧)

(٤٣) الحدوث يطلق على معنيين: أحدهما: وجود الشيء بعد عدمه بعدية زمانية. وبعبارة أخرى كون الشي مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا وهو المسمى بالحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني. فالحادث حينئذ هو الموجود المسبوق بالعدم سبقا زمانيا.

والمتكلمون قائلون بأن العالم حادث بهذا الحدوث. دستور العلماء (٢/٥-٦). وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون (١٣٠٥/٢).

(٤٤) انظر: درء التعارض (٤٨/١)، وشرح الأصفهانية (ص٦٩٦).

(٤٥) انظر: كلام المعتزلة عن «دليل الحدوث»: المختصر في أصول الدين للقاضي عبدالجبار – ضمن رسائل العدل والتوحيد- دراسة د. محمّد عمارة وتحقيقه (ص٢٠١-٢٠٧) نشر دار الشروق، القاهرة. ط٢، ١٤٠٨هـ. وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار –أيضاً-(ص٩٢). وانظر كلام الأشاعرة عنه في: التمهيد للباقلاني(ص٣٠١،٤٩،٤٨)، والاعتقاد للبيهقي(ص٣٤)، والشامل للجويني(ص٢٤٦)، وأساس التقديس للرازي(ص٢١-٢٢)، وغيرها. وانظر: درء التعارض (٥٣/١، ٩٧، ٣٠٦، ١٧٧)، (٥٦/٣)، (٢٩٨/٥).

(٤٦) ذهب الأشعري ومتّبعوه من محقّقي الأشاعرة إلى أنّ العرض لا يبقى زمانين... فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدّد فينقضي واحد منها ويتجدّد آخر مثله. انظر:كشاف اصطلاحات الفنون(١١٧٨/٢)، والإنصاف للباقلاني (ص١٦)، والمواقف للإيجي (٤٩٨/١).

وقد شهّر أبومحمّد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) بالأشاعرة أيما تشهير، فذكر أنهم يقولون إن محمّداًﷺ ليس رسولا بعد وفاته، بدعوى أن الروح عرض، والعرض يفنى أبداً ولا يبقى وقتين بعد الوفاة، ومقالتهم هذه مخالفة للشرع والإجماع. انظر: الفِصل (٧٥/١).

(٤٧) انظر بعض ردّ أبي الوليد بن رشد على هذا القول في " تهافت التهافت، ص١١٩": (هذا القول في غاية السقوط، وإن كان قد قال به كثير من القدماء ، أعني أن الموجودات في سيلان دائم ، وتكاد لا تنتهي المحالات التي تلزمه).

(٤٨) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢٢٢/١).

(٤٩) شرح الأصول الخمسة (ص٩٤).

(٥٠) التوحيد للماتريدي. تحقيق د. بكر أوغلي وزميله. دار صادر، بيروت. (د.ط)، (ط.ت). (ص١٢٩-١٣٠).

(٥١) تهافت الفلاسفة. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف، مصر. ط٤، (د.ت). (ص١٨٩).

(٥٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٢٢٢/١).

(٥٣) شرح الأصول الخمسة (ص٢١٨).

(٥٤) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبدالرحمن المحمود. (ص٩٨٩و ما بعدها).

(٥٥) درء تعارض العقل والنقل (٢٦٨/٤).

(٥٦) درء تعارض العقل والنقل ١٢٠/٤، وغيرها من المواضع، وبدائع الفوائد (١٧/١)، التدمرية ص ٦٥-٦٨، مجموع الفتاوى (٣٠٢/٥-٣٠٥)، منهاج السنة ٣٢١/٢ومابعدها، مختصر الصواعق المرسلة ص١٣٩.

(٥٧) من مقال للدكتور الشاهد البوشيخي في مجلة « المحجة» الإلكترونية/ العدد (٤٧٧). www.almahajjafes.net/2017/04/الأمين-العام-لمؤسسة-البحوث-والدراسات

(٥٨) ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة. العتيبي، سعود بن سعد بن نمر. رسالة علمية، على صيغة بي دي إف. (ص٥٧٩).

(٥٩) الإمام ابن القيم –رحمه الله– كان يناقش مسألة « الاسم والمسمّى» وكيف خاص فيها أهل الكلام بغير هدى، قد يصل إلى إنكار أسماء الله وصفاته.

(٦٠) بدائع الفوائد لابن القيم. تحقيق: هشام عطا وزميليه. مكتبة الباز، مكة. ط١، ١٤١٦هـ. (٢٢/١).

(٦١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٣٢٢/٢

(٦٢) التدمرية ص٦٦.

(٦٣) القاموس المحيط (ح و ز)، (ص٥٠٩). ولسان العرب (٣٤١/٥)

(٦٤) درء تعارض العقل والنقل ٥٥/٥–٥٦

(٦٥) درء تعارض العقل والنقل ٥٧/٥

(٦٦) انظر: الإمام أبو بكر الباقلاني وآراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف. رسالة دكتوراه من إعداد جودي صلاح الدين. جامعة أم القرى. ١٤٠٩هـ. (٥٢٦/٢–٥٣٢)، ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، للدكتور أحمد العبد اللطيف. مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض. ط١، ١٤١٤هـ. (ص٥٠٠–٥٠٣).

(٦٧) ولذلك نجد الآمدي(٦٣١هـ) قد جمع التعريفات الاصطلاحية المشتركة بين الفلاسفة (الحكماء عنده) والمتكلمين، في كتابه « المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين». والناظر فيه يلحظ التباين في معاني اللفظ الواحد مع أن مصدرهم واحد هو فلسفة اليونان، ولا شك أن هذا سببه هو محاولة المتكلمين أن يظهروا بشيء من القول الجديد الذي لم يقل به الفلاسفة! حتى وقعوا في الاضطراب والتناقض.

(٦٨) انظر: المسائل التي انتقدها ابن رشد على الأشاعرة، لعبد الباسط بن يوسف الغريب. نسخة pdf منشورة على موقع جامعة أم القرى بمكة حرسها الله.

(٦٩) تهافت التهافت (ص٦٢).

(٧٠) الصفدية (١٦٣/٢).

(٧١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، (ص٦٩٧).

(٧٢) شفاء العليل (ص١٩٨). دار المعرفة، بيروت. (د.ط)، ١٣٩٨هـ.

(٧٣) المصدر السابق نفسه.

(٧٤) انظر: القضاء والقدر ومذاهب الناس فيه، للدكتور عبدالرحمن المحمود. دار الوطن للنشر. الرياض. ط ٢، ١٤١٨. (ص٢٤٢–٢٤٧).

(٧٥) نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني. حرره وصححه ألفرد جيوم.(د: ت، ط، ناشر). (ص٣٩٧).

(٧٦) المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي. عالم الكتب، بيروت. (د: ت، ط)(ص٣٣١–٣٣٢).

(٧٧) انظر: القضاء والقدر ، للدكتور عبد الرحمن المحمود. (ص٢٤٣–٢٤٤).

(٧٨) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار المعتزلي. (ص٢٢٧).

(٧٩) من شيوخ الزيدية، توفي سنة ٢٤٦هـ.

(٨٠) كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، للقاسم الرّسي. ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة د. مُحَمَّد عمارة وتحقيقه. دار الشروق، مصر.ط٢، ١٤٠٨هـ. (ص١٤٥).

(٨١) شرح الأصول الخمسة (ص٣٤٥).

(٨٢) الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق: د. إنصاف رمضان. دار قتيبة للنشر، دمشق. ط١، ١٤٢٣هـ. (ص٨٠).

(٨٣) تقريرات المعتزلة من ١ إلى ٥ انظرها في : شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار (ص٣٣٠-٣٤٠).

(٨٤) انظر: المواقف للإيجي (ص٣٢٠)، العقيدة النظامية للجويني (ص٣٦-٣٧)، تحفة المريد للباجوري(ص١١١).

(٨٥) أحد كبار المشايخ، وأحد العلماء الفضلاء، توفي سنة ١٨٧هـ. انظر ترجمته في : طبقات الصوفية للسلمي(ص٢٢).

(٨٦) هو عبدالرحمن بن عطية، أسند الحديث، توفي سنة ٢١٥هـ. انظر ترجمته في : طبقات الصوفية للسلمي(ص٧٤).

(٨٧) الزاهد، الواعظ.رويت له حكم ومواعظ. قال الذهبي: من سادات المشايخ. انظر: السير (١٦٩/٩).

(٨٨) قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٠٩٠/٤): الزّاهد القُدْوَة، صاحب سُفْيان الثَّوْريّ. توفي بين (١٩١ و٢٠٠)هـ.

(٨٩) قال عنه الذهبي: علم الزهاد، بركة العصر، أبو محفوظ البغدادي. مات سنة (٢٠٠)هـ. السير (٣٣٩/٩).

(٩٠) قال عنه الذهبي: أتقن العلم، ثم أقبل على شأنه، وتأله، وتعبد، ونطق بالحكمة. مات سنة (٢٩٧)هـ. السير (٦٦/١٤).

(٩١)كان من أهل العلم والرواية والجمع، وكان ورعاً فاضلاً زاهداً. توفي عام(٢٨٣). انظر: طبقات الصوفية (ص١٦٦).

(٩٢) الاستقامة (١/ ٨٢)

(٩٣) منهاج السنة (٣/٣٥-٣٦)

(٩٤) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. ابن قيم الجوزية. تحقيق مُحَمَّد سيد كيلاني. مكتبة دار التراث، القاهرة،(د.ت). (١٣٩/١).

(٩٥) إحياء علوم الدين. الغزالي، أبو حامد. (١٤٧٤/٢).

(٩٦) الرسالة للقشيري (١٢١/١).

(٩٧) الفتوحات الإلهية، لابن عجيبة (ص٨٨).

(٩٨) الرسالة (٥٧٤/٢).

(٩٩) الفتوحات الإلهية، لابن عجيبة (ص٨٧).

(١٠٠) الصوفية في الإسلام. نيكلسون، ر.أ. تحقيق: نورالدين شريبه. الشركة الدولية للطباعة، مصر. ط٢، ١٤٢٢هـ. (ص٤٢-٤٣).

(١٠١) الغنية لعبد القادر الجيلاني (٢٧٩/٢).

(١٠٢) المصدر السابق نفسه.

(١٠٣) هو: أبو العباس، أحمد بن مُحَمَّد بن المختار التيجاني. شيخ الطريقة التيجانية ومؤسسها، وُلد بالجزائر سنة ١١٥٠هـ، وفي سنة ١١٩٦هـ بدأ في تأسيس طريقته في مدينة تلمسان، وتلقين مريديه أوراده. طرده صاحب وهران من تلمسان، فاستجار بحاكم فاس فأجاره، وصار له أتباع كثيرون يتغالون فيه إلى حد يفوق الوصف. من مؤلفاته: "السر الأبهر في أوراد

القطب الأكبر"، و" جوهرة الحقائق في الصلاة على خير الخلائق". توفي بفاس سنة ١٢٣٠هـ. انظر: شجرة النور الزكية (ص٣٧٨)، والأعلام (١/١٤٥)، ومعجم المؤلفين (٢/١٤٣).

(١٠٤) من تعريفات مصطلح "العارف" في اصطلاح المتصوفة: أنه الشخص الذي فُتح عليه في مقامه بتجليات وفيوض وأسرار، يعجز العقل عن الإفصاح عنها، فيفهم سر الله في تجلياته والغاية من تقلبات الدهر التي يجريها الباري تعالى. انظر: قاموس المصطلحات الصوفية، لأيمن حمدي. دار قباء للنشر. القاهرة. ٢٠٠٠م.

(١٠٥) جواهر المعاني (٢/٨)

(١٠٦) أحسن طبعاتها التي حققها الدكتور عبدالحليم محمود في مجلدين، نشر دار المعارف، القاهرة،(د.ت).

(١٠٧) انظر الرسالة: (١/١٧).

(١٠٨) المرجع السابق نفسه.

(١٠٩) الرسالة (٢/٣٤٤).

ثبت المصادر والمراجع:

١. أبكار الأفكار، الآمدي، سيف الدين. تحقيق: د. أحمد مُحَّد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، مصر. ط٢/ ١٤٢٤هـ.

٢. إحياء علوم الدين الغزالي، أبو حامد. دار المعرفة، بيروت. (د.ط)، (ط.ت).

٣. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. الجويني، أبو المعالي، تحقيق: أسعد تميم، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ.

٤. أساس التقديس. الرازي، فخرالدين مُحَّد بن عمر، تحقيق: أحمد حجازي السقا.(د.ط)، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية،. ١٤٠٦هـ.

٥. الاستقامة. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق: د. مُحَّد رشاد سالم. جامعة الإمام مُحَّد بن سعود الإسلامية، الرياض. ط١، ١٤٠٣هـ.

٦. أصول الدين. البغدادي، عبد القاهر. ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ. و طبعة استانبول، ط١، ١٣٤٦هـ.

٧. الأعلام. الزركلي، خير الدين. ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.

٨. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. ابن قيم الجوزية، مُحَّد بن أبي بكر، تحقيق: مُحَّد سيد كيلاني. (د.ط)، القاهرة: مكتبة دار التراث،(د.ت).

٩. الاقتصاد في الاعتقاد الغزالي، أبو حامد. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣. وطبعة أخرى بتحقيق: د. إنصاف رمضان. دار قتيبة للنشر، دمشق. ط١، ١٤٣٢هـ.

١٠. الإمام أبو بكر الباقلاني وأراؤه الاعتقادية في ضوء عقيدة السلف. رسالة دكتوراه من إعداد جودي صلاح الدين. جامعة أم القرى. ١٤٠٩هـ.

١١. الإنصاف. الباقلاني،أبو بكر. تحقيق: عماد الدين حيدر، ط١، بيروت: دار عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.

١٢. بدائع الفوائد. ابن القيم. شمس الدين. تحقيق: هشام عطا وزميليه. مكتبة الباز، مكة. ط١، ١٤١٦هـ.

١٣. بيان تلبيس الجهمية. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق: مُحَمَّد يحي الهنيدي، وآخرين.(د.ط)، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،١٤٢٦هـ.

١٤. تأويلات أهل السنة. الماتريدي، لأبي منصور تحقيق: د. مجدي باسلّوم. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١، ١٤٢٦هـ.

١٥. تبصرة الأدلة في أصول الدين. النسفي، أبو المعين. تحقيق: د. حسين آتاي. رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة. (د.ط)، ١٩٩٣م.

١٦. التجسيم عند المسلمين "مذهب الكرامية". مختار، سهير. (د.ن)، (د.ط) ١٩٧١م.

١٧. التخصيص في الولاية والبراءة. الكندي،أبو بكر. تحقيق: حمود بن عبدالله. وزارة الثقافة، مسقط. ط١، ١٤٣٢هـ.

١٨. التدمرية. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق: مُحَمَّد بن عودة السعوي. ط٦،الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ.

١٩. تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن). الطبري، مُحَمَّد بن جرير. تحقيق: أحمد شاكر. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٠. تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف(بالرد على البكري لابن تيمية) لابن كثير:(ص١٨٢). نشرته في طبعته الأولى، دار الغرباء الأثرية، بالمدينة النبوية، سنة ١٤١٨هـ.

٢١. التمهيد. الباقلاني، أبو بكر. تحقيق: عماد الدين حيدر.مؤسسة الكتب الثقافية. ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٢. تهافت التهافت. ابن رشد، أبو الوليد. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف، مصر. ط١، ١٩٦٤م.

٢٣. تهافت الفلاسفة. الغزالي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد أبو حامد. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف، مصر. ط٤، (د.ت).

٢٤. التوحيد. الماتريدي، أبو منصور. تحقيق د. بكر أوغلي وزميله. دار صادر، بيروت. (د.ط)، (ط.ت).

٢٥. توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، ابن عيسى، أحمد بن إبراهيم، تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت. الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ.

٢٦. جواهر المعاني في فيض أبي العباس التيجاني. برادة، علي حرازم.(د.ط)، القاهرة: مطبعة الحلبي،١٩٦٣م.

٢٧. درء تعارض العقل والنقل. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. تحقيق: د. مُحَمَّد رشاد سالم. ط١، الرياض: جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٩هـ.

٢٨. دستور العلماء. النكري، أحمد. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١، ١٤٢١هـ.

٢٩. الرسالة. للقشيري، عبدالكريم بن هوازن. تحقيق: عبدالحليم محمود. (د.ط)، القاهرة: مطابع مؤسسة دار الشعب، ١٤٠٩هـ.

٣٠. سير أعلام النبلاء. الذهبي، أبو عبدالله. تحقيق بإشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط٣، ١٤٠٥هـ.

٣١. الشامل في أصول الدين. الجويني، أبوالمعالي ، تحقيق: سهير مختار.(د.ط)، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩.

٣٢. شجرة النور الزكية . مخلوف، مُحَمَّد بن مُحَمَّد، علق عليه: عبدالمجيد خيالي. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

٣٣. شرح الأصبهانية . ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق: محمد بن عودة السعوي. ط١، الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٣٠هـ.

٣٤. شرح الأصول الخمسة. عبد الجبار، القاضي، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط٢،القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٨هـ.

٣٥. شرح العقيدة الطحاوية. الحنفي، ابن أبي العز، تحقيق: شعيب الأرناروط وعبدالله التركي. ط٩، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.

٣٦. شرح المقاصد. التفتازاني، سعد الدين. تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة. عالم الكتب، بيروت. ط٢، ١٤١٩هـ.

٣٧. شرح نهج البلاغة. ابن أبي الحديد، عبدالحميد بن هبة الله، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، ط١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨هـ.

٣٨. شفاء العليل. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (د.ط)، بيروت: دار المعرفة،١٣٩٨هـ.

٣٩. الصارم المسلول على شاتم الرسول. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق : محمد عبدالله عمر الحلواني ، محمد كبير أحمد شودري. ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ.

٤٠. الصحائف الإلهية. السمرقندي، شمس الدين. تحقيق: د. أحمد الشريف. مكتبة الفلاح للنشر. ط١، ١٤٠٥هـ.

٤١. الصفدية. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض. (د.ط)، ١٤٠٦هـ.

٤٢. الصوفية في الإسلام. نيكلسون، ر.أ. تحقيق: نورالدين شريبه. الشركة الدولية للطباعة، مصر. ط٢، ١٤٢٢هـ.

٤٣. ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السنة والجماعة. العتيبي، سعود بن سعد بن نمر. رسالة علمية، على صيغة بي دي إف.

٤٤. طبقات الصوفية. السلمي، أبو عبدالرحمن. تحقيق: مصطفى عطا. دار الكتب العلمية، بيروت. ط٢، ١٤٢٤هـ.

٤٥. الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار في طبقات الأخيار). الشعراني، عبدالوهاب، (د.ط)، القاهرة: المطبعة الشرفية، ١٣١٥هـ.

٤٦. العجاب في بيان الأسباب. ابن حجر، أحمد بن علي. تحقيق: فواز زمرلي. دار ابن حزم، بيروت. ط١، ١٤٢٢هـ.

٤٧. الغنية. الجيلاني، عبدالقادر. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١، ١٤١٧هـ.

٤٨. الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصيلة.ابن عجيبة، أحمد بن محمد. تحقيق: عبدالرحمن محمود. علام الفكر، مصر. (د.ط)، (د.ت).

٤٩. الفتوى الحموية الكبرى. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري. ط٢، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٥هـ.

٥٠. الفرق بين الفرق. البغدادي، عبدالقاهر. ط٢، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧م.

٥١. الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن حزم، أبو محمد، (د.ط)، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د.ت).

٥٢. قاموس المصطلحات الصوفية. حمدي، أيمن. (د.ط)، القاهرة: دار قباء للنشر، ٢٠٠٠م.

٥٣. قانون التأويل. الغزالي، أبو حامد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري،(د.ط)،(د.م): مطبعة الأنوار، ١٩٤٠م.

٥٤. القضاء والقدر في الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه. المحمود، عبدالرحمن بن صالح ط٢، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤١٨هـ.

٥٥. كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، للقاسم الرّسي. ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة د. مُحَمَّد عمارة وتحقيقه. دار الشروق، مصر.ط٢، ١٤٠٨هـ.

٥٦. كشاف اصطلاحات الفنون. التهانوي، مُحَمَّد علي، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، ط١، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

٥٧. الكشف عن مناهج الأدلة. ابن رشد، أبو الوليد. (د.ط)، القاهرة: المكتبة المحمودية، (د.ت).

٥٨. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. الأشعري، أبو الحسن، تحقيق: حمودة غرابة. (د.ط)، القاهرة: المكتبة الأزهرية، (د.ت).

٥٩. المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي. تحقيق الدكتور حسن محمود الشافعي. مكتبة وهبة، مصر. ط٢، ١٤١٣هـ.

٦٠. مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. جمع: عبدالرحمن بن قاسم وابنه مُحَمَّد. (د.ط)، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٤هـ.

٦١. المحيط بالتكليف. الهمذاني، عبدالجبار. تحقيق: جين يوسف اليسوعي. المطبعة الكاثوليكية، بيروت. (د.ط)،(د.ت).

٦٢. مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم. ابن الموصلي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد. تحقيق: سيد إبراهيم، ط١، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٢هـ.

٦٣. المختصر في أصول الدين. الهمذاني، عبدالجبار – ضمن رسائل العدل والتوحيد- دراسة د. مُحَمَّد عمارة وتحقيقه (ص٢٠١-٢٠٧) نشر دار الشروق، القاهرة. ط٢، ١٤٠٨هـ.

٦٤. مدارج السالكين. ابن القيم، شمس الدين. تحقيق: مُحَمَّد حامد الفقي. دار الكتاب العربي، بيروت. (د.ط)، ١٣٩٣هـ.

٦٥. مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة. القفاري، ناصر، ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤١٣هـ.

٦٦. المسائل التي انتقدها ابن رشد على الأشاعرة. الغريب، عبد الباسط بن يوسف. نسخة pdf، منشورة على موقع جامعة أم القرى بمكة حرسها الله.

٦٧. مشارق أنوار العقول. السالمي، عبدالله بن حميد. تحقيق: د. مُحَمَّد عمارة. دار الجيل، بيروت. ط١، ١٤٠٩هـ.

٦٨. مصطلحات علم الكلام الإسلامي. دغيم، سميح. ط١، بيروت: مكتبة لبنان،١٩٩٨م.

٦٩. معجم المؤلفين. كحالة، رضا. (د.ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

٧٠. مفتاح السعادة، زاده، طاش كبري. دار الكتب العلمية، بيروت.ط١، ١٤٠٥هـ.

٧١. مجلة « المحجة» الإلكترونية/ العدد (٤٧٧). /www.almahajjafes.net

٧٢. مقالات الإسلاميين. الأشعري، أبو الحسن، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣، ألمانيا: دار فرانز شتايز، ١٤٠٠هـ.

٧٣. الملل والنحل. الشهرستاني، عبدالكريم بن هوازن. مؤسسة الحلبي، مصر. (د.ط)، (د.ت).

٧٤. منهاج السنة النبوية. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق: د. مُحَمَّد رشاد سالم. جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، الرياض. ط١٤٠٩،١هـ.

٧٥. منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة. العبد اللطيف، أحمد. مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض. ط١، ١٤١٤هـ.

٧٦. الموافقات. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق: مشهور آل سلمان، ط١، القاهرة: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ.

٧٧. المواقف في علم الكلام. الإيجي ، عبدالرحمن بن أحمد. (د.ط)، بيروت: عالم الكتب، بيروت، (د. ت).

٧٨. الموجز. الكافي، أبو عمار الإباضي. تحقيق: د.عبدالرحمن عميرة. دار الجيل، بيروت. ط١. (د.ت).

٧٩. موقف ابن تيمية من الأشاعرة. المحمود، عبد الرحمن، ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ.

٨٠. نهاية الإقدام في علم الكلام. الشهرستاني، عبدالكريم بن هوازن. حرّره وصححه: ألفرد جيوم،(د.ط، م،ن).

٨١. هميان الزاد ليوم المعاد. أطفيش، مُحَمَّد بن يوسف، موسوعة الشاملة الحاسوبية.